

تبارشناسی جنبش سرخ‌جامگان، سیاه‌جامگان و مزدکیان در ادبیات پیش‌گویانه زرتشتی

علی عابدی

دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه تهران

مریم بهنام

دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه تهران

چکیده

امر قدسی و بازنمایی جمعی آن در دیدگاه بسیاری از نظریه‌پردازان، به عنوان یکی از عوامل شکل‌گیری جوامع، رخدادهای بزرگ اجتماعی، جنبش‌ها و انقلاب‌ها صورت‌بندی شده است. در این پژوهش ضمن بررسی سه جنبش ایرانی و بازخوانی تبارشناسانه رویکرد متون رسمی زرتشتی درباره آن، دگرگونی تجربه جمعی امر قدسی را در گذر زمان مورد مطالعه قرار دادیم. زرتشت، خود با فره دین زردشتی را بنیان نهاد و به اصلاح اجتماعی دست زد، اما در پی آن نهادی شکل گرفت که از زرتشت و آموزه‌های او نمایندگی می‌کرد و از قضا رابطه تنگاتنگی با مرجع قدرت داشت. در ادامه نسبت و رویکرد نهاد دین زرتشت و هویت ایرانی را کاویدیم و معلوم شد که این نهاد نه تنها نگاهی کل نگر، تکثرگرا و انسجام بخش به جامعه نداشته است، بلکه دیگرستیز و مانع ایجاد هویتی مشترک بوده است. در اینجا توجه به تمایزی که میان امر قدسی و نهاد دین قائل شدیم شایان دقت افزون‌تری است. روش تبارشناسی فوکویی را برگزیدیم تا از سطح و معنای ظاهری متون، ارجاع به نظام فکری آن متن را ردیابی کنیم.

کلیدواژگان

هویت ایرانی، امر قدسی، نهاد دین، جنبش اجتماعی.



۱. مقدمه

ایران، در نگاه برخی اندیشمندان و شرق شناسان مانند ادوارد براون، وضعیت فرهنگی ویژه‌ای داشته است. ویژه به این معنا که بر خلاف دیگر تمدن‌های کهن توانسته است این فرهنگ را در فراز و نشیب‌های تاریخ حفظ نماید و از آن پاسبانی کند و با توجه به اقتضائات زمان به گونه‌ای آن را بازتولید کند.

قوم ایرانی بر خلاف تمام اقوام آرامی و آرامی‌شدگان آسیای نزدیک و هم برخلاف اهالی قبطی مصر، هستی خود را به عنوان یک جامعه‌ای که نگهدار زبان مستقل و ویژه خویش است اثبات نمود. ... سازمان طبقات اجتماعی - به خصوص در منطقه خراسان که میزان امر و سطح فرهنگی ایران بود - حتی پس از قبول اسلام به جای خود باقی ماند (در حالی که مثلاً قبطی‌ها در طی قرون متمادی حکومت یونانیان تا بیزانس فاقد طبقه‌ای که حامل سنت و فرهنگ آنان باشد گشته بودند). ... قبل از هر چیز باید آن را ثمره فرهنگ وسیع ایرانی دانست که بدین ملت یک خودآگاهی، یک سنت فرهنگی و خاطره‌ی زنده‌ای از خلاقیت ادبی خویش بخشید (اشپولر، ۱۳۶۹).

اگر این نگاه را بپذیریم، باید پرسیم که چه عواملی باعث شد این فرهنگ در چنین سیر تاریخی را حفظ شود؟ باری این هویت را چگونه می‌توانیم تعریف کنیم؟ سنت انباشته‌ای که از این هویت شکل گرفته است چه سرچشمه‌ها و خاستگاه‌هایی دارد؟ اگر سرچشمه این سنت‌ها ترکیبی از مفاهیم انتزاعی ملیت، دین و خرد باشد، مبنای این ترکیب کدام است؟ شاید برای پاسخ به این سوالات مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی و مردمی که در برابر استبداد شکل گرفتند، بیش از هر امر دیگری روشن‌کننده باشد. چرا که برپایی هر جنبشی آغازگاهی برای بازنمایی امر جمعی است و افرادی که به این جنبش می‌پیوندند نقاط اشتراکی با دیگران می‌یابند و آن نقاط می‌تواند مبین تفسیر آنها از هویت باشد. بنا به تعریف کلیفورد گیرتز از دین، تفسیر از آن امر چنین حالات و انگیزه‌های قدرتمندی تولید می‌کند (Geertz, ۱۹۷۳) که در وهله اول باعث می‌شود افراد از امیال خود دست بکشند و اخلاقیات را ممکن می‌سازد، و در مرحله دوم در شرایط خاص غلیان اجتماعی افراد عادی را به سلحشورانی جگرآور مبدل می‌سازد. بنا بر نظر دورکیم امری که در پیش از تاریخ چنین کارکردی دارد امر قدسی است و منشاء دین را نیز در همین جا می‌توان یافت:

«همینکه افراد به گرد هم جمع میشوند، از باهم بودنشان گویی برقی می‌جهد که ناگهان همه آنان را به سرعت به سرحد از خودبیخودی می‌کشاند. هر احساسی، به محض بیان شدن بدون برخورد به مانعی، در

انبوه این وجدان‌های جمع آمده طنین‌انداز میشود و بر آن‌ها که آماده پذیرش تأثیرهای خارجی‌اند به نوبه خود متقابلاً همین تأثیر را می‌گذارد. تأثیر آغازین بدینسان هرچه بیشتر می‌رود و بازتابنده‌تر می‌شود، مؤثرتر و دامنه‌دارتر می‌گردد.» (دورکیم، ۱۳۸۳).

این از خودفراروی جمعی مازادی از جامعه خلق می‌کند و آن مازاد توسط افراد به عنوان ارزشی والا یا خدا تفسیر می‌شود و این تفسیر مشترک پیوند میان افراد را محکم تر می‌سازد. در اندیشه وبر نیز آنچه باعث خلق نظم نوین و باهم‌بودگی افراد می‌شود، خلسه اجتماعی است که در پی آن فراروی جمعی و تفسیر آن تجربه مشترک تحت عنوان دین یا خداست (وبر، ۱۳۹۴). این اما تنها نظریه نیست؛ پیشگامان این دو، یعنی مونتسکیو و روسو و هابز اما چنین نگاهی ندارند و ظهور امر جمعی را در گذر از وضع طبیعی ستیز به باهم‌بودگی جمعی را از راه قرارداد اجتماعی و واگذاری قدرت به ساختاری سیاسی ممکن می‌دانند (کود، ۱۳۹۲). همچنین تقلیل تمام تحولات و جنبش‌های اجتماعی به رویکرد اقتصادی و مادی به عنوان روبنا از دیگر رویکردهای شناخته شده است.

پرسش این مقاله از هویت ایرانی و مبنا و محرک جنبش‌های اجتماعی ایرانی از سده سوم هجری به قبل است. این جنبش‌ها چه تفسیری از هویت خود داشتند؟ نسبت این جنبش‌ها با امر مقدس از یک سو و نهاد دین زرتشت از سویی دیگر چیست؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها بر آن شدیم تا آنها را از نگاه متون رسمی زرتشتی بازخوانی کنیم.

۲. روش

در این پژوهش روش تبارشناسی فوکویی را پیش می‌گیریم، روشی که در برابر پدیدارشناسی نه به عمق و لایه برداری از پدیده‌های تاریخی بلکه صرفاً توصیف سطح و ظاهر گفتارهاست. تبارشناسی ذات و وحدتی در پدیده‌های تاریخی را نمی‌پذیرد، بر گسست‌ها، عدم تداوم و عدم وحدت تکیه دارد. نگاهی به مفهوم گفتمان نزد فوکو این روش را روشن‌تر می‌سازد، در نگرش فوکو گفتمان هر چیزی چونان مجموعه بهم پیوسته‌ای از نشانه‌ها است که بیان (یا گزاره‌ای) را تشکیل دهد. این اظهار وحدتی از نشانه‌ها نیست بلکه امر مجردی است که نشانه‌ها را قادر می‌سازد مناسبات تکرارپذیر ویژه‌ای را به اعیان، سوژه‌ها و دیگر اظهارها نسبت دهند (Foucault, ۱۹۷۲). فوکو در این روش وام‌دار نیچه است، نیچه توجه به خاستگاه‌ها و ریشه‌ها را منجر با نادیده گرفتن همه نشانه‌های بیرونی و نقاب‌ها می‌داند، بررسی تغییر و تحولات این نشانه‌های ظاهری است (فوکو، ۱۳۸۴). بنابر این تبارشناسی

برخلاف رویکرد سنتی تاریخ نه به آغازگاه‌ها بلکه به اکنون تاکید دارد و برای پیگیری تغییر و تحولات صورت کنونی پدیده‌ای تاریخی به صورت وارونه به عقب برمی‌گردد. در این روش نه به شباهت‌ها بلکه به تفاوت‌ها و گسست‌ها تاکید دارد تا از طریق آن بتواند همانندی‌ها را قابل تشخیص و طبقه بندی کند. سرآغازها و باور به اینکه در آنجا پدیده‌ها شکل طبیعی یا کامل خود را داشتند مفهومی مابعدالطبیعی است، حال آنکه تبارشناس به جوهر ذاتی یا مابعدالطبیعی در تاریخ باور ندارد.

۳. پیشینه پژوهش

تورج دریایی با کاوش داده‌های سکه شناختی و منابع ادبی تصویر تازه‌ای از تحولات سیاسی قرون هشتم و نهم میلادی و همچنین جنبش‌های اجتماعی در فارس به دست می‌دهند و رویکرد متون پیشگویانه زردشتی و موضع آنان نسبت به جنبش‌ها را بررسی کرده است (دریایی، ۱۳۹۳).

جمشید گرشاسب چوکسی تقابل و تاثیر و تاثر دو هویت ایرانی و عربی را بررسی و در فصلی مکتوب شدن ادبیات پیشگویانه زردشتی و تاثیر آن بر سیره نویسی پیامبر را می‌نماید (چوکسی، ۱۳۸۱).

غلامحسین صدیقی در کتاب خود جنبش‌های ایرانی ضد خلافت در سده دوم و سوم هجری را در منابع تاریخ‌نگاران مسلمان پی می‌گیرد، اما استفاده از منابع زردشتی در پژوهش او جایی ندارد (صدیقی، ۱۳۷۵).

ریچارد فرای واکنش ایرانی‌ها به ورود عرب‌ها مورد مذاقه قرار داده است (فرای، ۱۳۹۲).

(جهانگیر، ۱۳۸۳) و (تفضلی، ۱۳۷۸) به ترتیب به ادبیات پهلوی و ادبیات پیش از اسلام پرداخته‌اند.

انصاف‌پور در اثر حجیمی جنبش‌های ایرانی را از منظر تاریخی مورد مطالعه قرار داده است (انصاف‌پور، ۱۳۵۹).

چلونگر و غضنفری ترکیب اجتماعی این جنبش‌ها را توده‌ای و عقیده آنها را التقاطی یا اصلاح‌گرانه معرفی می‌کنند (چلونگر & غضنفری، ۱۳۹۴).

مقاله‌ای از روزبه زرین کوب و علی یزدانی راد با تکیه بر متون تاریخی به ویژه منابع زردشتی تلاش دینیاران زردشتی را برای حفظ به‌دینی و مقابله با تغییر آن را در چهار صورت دسته‌بندی می‌کند؛ فشار اقتصادی، مشوق اقتصادی، انزوای خودخواسته و ادبیات پیشگویانه (زرین کوب & یزدانی راد، ۱۳۹۰).

اسماعیل سنگاری و محسن یعقوبیبا تاکید بر متون پیش‌گویانه زردتشتی رویکرد زرتشتیان به جنبش‌های ایرانی در سده دوم و سوم را مورد بررسی قرار داده‌اند. این مقاله به لحاظ محتوایی بیشترین نزدیکی را به مقاله پیش رو دارد (سنگاری & یعقوبی، ۱۳۹۸).

کرباسچی ضمن بحثی درباره فرجام جهان فصولی از یکی از متون پهلوی (یادگار جاماسبی) را به فارسی برگردانیده است (کرباسچی، ۱۳۸۹).

مری بویس ظهور و بروز متون پیش‌گویانه را از زمان زرتشت تا سال ۹۰۰ میلادی که واپسین این نوع متون نگاشته شده‌اند را نشان داده است (Boyce, 1984).

۴. تعریف مفاهیم

۱.۴. هویت

نظریه‌های هویت در هر دو بعد فردی و اجتماعی بر آگاهی از خود تاکید دارند، «خودی» که بتواند خود را به عنوان ابژه ادراک و طبقه‌بندی کند و ربط و نسبت خود را با «دیگری» و دیگر طبقه‌بندی‌های اجتماعی مشخص کند. این فرایند در نظریه اجتماعی خودیابی^۱ و در نظریه فردی خودشناسایی^۲ نام دارد (Stets & Burke, ۲۰۰۰). در طی این فرایندها هویت شکل می‌یابد. عناصری که هویت‌های جمعی را از هم متمایز می‌کنند را می‌توان در نگرش، باورها و ارزش‌ها، کنش‌ها، هنجارهای رفتاری، سبک سخن گفتن و غیره دریافت که در فرهنگ، هنر و سرگذشت یک گروه بازتاب دارد. به یک معنا می‌توان گفت هویت فردی پاسخ به پرسش من کیستم، و هویت جمعی پاسخ به پرسش ما کیستیم است. در این پژوهش معنایی که افراد در این جنبش‌ها برای هویت خود متصور بودند را در متون زرتشتی پی می‌گیریم.

^۱ Self-categorization

^۲ Identification

۲.۴. جنبش اجتماعی

گروهی از افراد که باور یا باورهای مشترک دارند و و برای محافظت یا دگرگونی ساختار یا ارزش‌های جامعه برمی‌خیزند. این افراد در پاسخ به پرسش کیستی، بعد یا ابعادی مشترک دارند. این جنبش‌ها کنشی جمعی هستند یعنی گردهمایی خودجوش افراد را می‌توان در آنها مشاهده کرد. می‌توان چنین جنبش‌هایی را بر اساس آرمان‌ها و اهداف، اندازه و میزان تاثیرشان تقسیم بندی کرد.

۳.۴. ادبیات پیش‌گویانه

این ادبیات دینی، گفته‌هایست که گذشته را به آینده پیوند می‌دهد و درباره آخرت و پایان جهان وعده‌هایی می‌دهد. بیشتر این متون که در شرایط سخت اجتماعی پدید می‌آیند خبر از آخرتی نزدیک می‌دهند تا امیدها به رستگاری زنده بماند (چوکسی، ۱۳۸۱). در جهان‌بینی دین زرتشتی غایت‌شناختی بسیار پررنگی وجود دارد، هزاره‌باوری و ظهور منجی در آخر هر هزاره و زندگی اشونان و درونان پس از مرگ طول و تفصیلی بسیاری در متون مقدس زرتشتی دارد. در آن غایت، سوشیانت ظهور می‌کند و به‌دینی را به دین فراگیر جهان تبدیل می‌کند و نیکی بر بدی پیروز می‌شود. کارکرد ادبیات پیش‌گویانه این است که باورمندان را تسلی دهد و رستگاری به‌دینان را یادآور سازد.

می‌توان گفت، روایات پیش‌گویانه، گفته‌ها و نمادهایی است که گذشته و حال را به وقایع آینده مربوط می‌کند. برخی از این پیشگویی‌ها مشخص و برخی مبهمند؛ یعنی از آن‌ها مربوط به تحولی به نفع گروهی خاص و بعضی مربوط به بلا یا و نشان دادن زوال تدریجی یک جامعه است. این نوشته‌ها اطلاعات تاریخی مشروحی بدست نمی‌دهند؛ ولی در عین حال اندیشه و تجور زردشتیان را درباره‌ی اعراب و تحولات فرقه‌ای و سیاسی آن دوران می‌نمایاند (غضایری، ۱۳۸۹).

متون آخرالزمانی زردشتی دربردارنده آموزه‌ها و تعلیمی بودند که سعی در تطبیق حوزه‌های مختلف زندگی جامعه ایرانی در مواجهه با گسترش اسلام و تسلط اعراب بر ایران داشتند. هرچند پیشینه این متون به روایت‌های شفاهی پیش از ساسانیان باز می‌گردد، پس از گذار جامعه ایرانی از ادبیات شفاهی به ادبیات نوشتاری در دوره ساسانی و تالیف متون زردشتی در دوره اسلامی، نگارش متون آخرالزمانی هم اهمیت بسیاری یافت. با بررسی این متون، تحولات مهم سیاسی و اجتماعی جامعه ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی به دست می‌آیند.

این متون در زمانی پدیدار می‌شوند که نظم اجتماعی پیشین فروپاشیده است و جامعه در معرض تهدید نیروی بیگانه است، حمله اعراب و سقوط ساسانیان، شورش‌های فرقه‌گرایانه و نهضت عبسیان از جمله این شرایط هستند. متون مذکور دیدگاه زرتشتیان نسبت به این رخدادها را روشن می‌سازد (دریایی، ۱۳۹۳). قدمت این متون به ایران کهن باز می‌گردد؛ «وجود تنجیم هندی و ایرانی در اعصار هخامنشی تا ساسانی و وجود روش‌هایی همانند پیشگویی در ایران، گواه غیرمستقیم اما صادقی است که این پیشگویی‌ها از همان اعصار، بسیار کهن بر نجد ایران و درهٔ سند اثر گذاشته بوده است» (بهار، ۱۳۸۶). پس از حمله اسکندر و سقوط هخامنشیان، به‌دینان به نگارش این متون روی آوردند و حکومت سلوکیان را آخرین شهریار زمین برشمردند، پس از حمله اعراب این متون دوباره مطرح شدند (بویس، آیین زرتشت، ۱۳۹۰). تا در دوره ساسانیان روش غالب حفظ و انتقال متون مقدس روش شفاهی بود و متون پیش‌گویانه را نیز اینگونه می‌توانیم تصور کنیم، نیازی هم به کتابت نبود چرا که سنت شفاهی تداوم چند هزارساله خود را حفظ کرده بود، گوسان‌های اشکانی و خنیاگریان ساسانی با سرود و نغمه به خوبی از آن حفظ کرده بودند (بویس، گوسان‌های پارتی و سنت‌های خنیاگری در ایران، ۱۳۶۹) اما در دوره حمله اعراب به‌دینان تنها چاره برای حفاظت از آن را نگارش متون دریافتند.

متونی را که تفضلی به عنوان متون مکاشفه و کشف و شهود معرفی میکند، بدین قرار است: ارداویرافنامه / ارداویرازنامه، زند و هومن یسن، پیشگویی‌های جاماسپ، جاماسپنامه، یادگار جاماسپی و بهرام ورجاوند (تفضلی، ۱۳۷۸). دینیاران زرتشتی برای نگاشتن این متون از قرن سوم تلاش جدی کردند (کریستن‌سن، ۱۳۸۸) و نگارش آن تا قرن یازدهم نیز ادامه داشت (دریایی، ۱۳۹۳). بهر حال اهمیت این متون برای ما از این جهت است که همزمان با جنبش‌ها نگاشته شده‌اند و منبع دسته اولی برای بررسی دیدگاه نهاد رسمی دین زردشتی به این جنبش‌هاست. هنگامی که پایداری‌های سیاسی فروخواهیدند، زردشتیان فارس کوشیدند امید و آرزوهای خویش را به وسیله میراث ادبیات آخرالزمانی بیان کنند که تا مدت‌ها پس از دوره مروانیان همچنان به جای ماند و با حوادث دوره‌های بعد، مطالبی به آن افزوده (دریایی، ۱۳۹۳). از رهگذر این متون هویت آن جنبش‌ها بر ما روشن می‌شود.

۵. سرخ‌جامگان و بابک خرمدین

این گروه از مخالفان عباسیان، بویژه پس از کشته شدن ابومسلم خراسانی در سده دوم هجری، در سرزمین‌های غربی و شمال غربی ایران و با نام‌های خرم‌دینان، محمّر، جاودانیه، بابکیه، مازیاره و خرمیه شوریدند و تا سال ۲۱۸ه. دامنه این جنبش‌ها تا اصفهان، ری، ماسبدان و مهرجان نیز کشیده شده بود (رضازاده لنگرودی، ۱۳۹۸). خرم‌دینان چنان که از شواهد معلوم می‌گردد، اعقاب مزدکیان اند (مجله التواریخ و القصص، ۱۳۷۸) -در ادامه به آن خواهیم پرداخت- ولی باید در نظر گرفت ایشان به واسطه اجباری که به پنهان کردن عقاید خود داشتند و به حکم نشر روزافزون دین اسلام و به علت ناتوانی در تشکیل یک معبد واحد و هم در برقراری روسای دینی و بالاخره به علت پراکندگی در ولایات مختلف ایران و نداشتن روابط با یکدیگر، به دسته‌های کوچکتر تقسیم شدند که هر دسته نام خاصی گرفت و با دسته‌های دیگر در جزئیات تعلیم و آراء اختلاف پیدا کرد (صدیقی، ۱۳۷۵).

پیروان این فرقه ظاهرا در قیام ابومسلم نیز حضور داشتند و بعدها به خرمیه مسلمیه شهرت یافتند (ابن ندیم، ۱۳۹۳). ظاهرا اولین بار در طبرستان و جرجان و به رهبری فردی به نام عبدالقهار بر علیه مهدی عباسی شوریدند (طبری، ۱۳۹۴). برخی دیگر از منابع، سنباد را نیز از خرم‌دینان شمرده‌اند که عقایدش به مزدک نزدیک می‌نمود. او که به خونخواهی از ابومسلم برخاسته بود اعتقاد داشت ابومسلم به قتل نرسیده است، بلکه به صورت کبوتری سفید در آمد و با مزدک و مهدی در حصار از مس نشسته است (نظام الملک، ۱۳۸۵)، باری در ادامه به قرابت‌های سرخ‌جامگان و مزدکیان و نگاه موبدان بدانها باز خواهیم گشت.

این شورش‌ها در زمان هارون الرشید نیز در شهرهای گرگان، خراسان، آذربایجان، اصفهان، ری و همدان ادامه یافت (نظام الملک، ۱۳۸۵). در اوایل قرن دوم، دو تن از سران خرمیه به نام‌های جاویدان بن شهرک و ابوعمران بر سر رهبری فرقه نزاع داشتند. بابک که فردی باشهامت و شجاع بود به جاویدان پیوست و پس از او رهبر خرم‌دینان شد و بزرگ‌ترین جنبش‌ها علیه خلیفه عباسی را سامان داد. او در این راه با حاتم بن هرثمه حاکم ارمنستان که منتقم خون پدرش از خلیفه بود نیز هم‌پیمان شد (طبری، ۱۳۹۴). بابک قیام خود را از آذربایجان شروع کرد، جایی که پیش از او چنین جنبشی سابقه نداشته‌است (فرای، ۱۳۹۲).

از منابع چنین بر می‌آید که رهبران این جنبش‌ها، آمیزه‌ای از اعتقادات زردشتی و اسلام را دستاویزی برای مخالفت با خلفای عباسی قرار می‌دادند. زردشتیان و مسلمانان در نتیجه این شورش‌ها به آمیزش عقاید خویش متمایل شدند و این نشانه‌ای از تأثیرات متقابل هر دو دین است که در آن هنگام هر دو در مرحله تحول بودند (فرای، ۱۳۹۲).

-اورمزد گفت که: «ای زردشت سپیتمان! پس از نشانه‌های سیاه، پادشاهی از این خشم تخمگان به دروج شیدسپی و کلسیایی در شهرهای سلم رسد-«ماه ونداد» گفت که رومی باشند و «روشن» گفت که سرخ کلاه و سرخ سلاح و سرخ درفش باشند. یعنی که نشانه ایشان باشند.

۵- دروج شیدسپی و کلسیایی یکصدگانه و یکهزارگانه و دههزارگانه باشند، درفش سرخ دارند و حرکت ایشان بسیار باشد و به دههای ایران که من، اورمزد، آفریدم تا ساحل ارنگ بتازند -کسی بود که رود فرات گفت- تا دشت آسورستان مسکن ایشان است، دشت سخت هموار و آن مسکن آسوریان است یعنی مردم آسوری در آن مسکن دارند و نشیمن آنان آنجاست، کسی بود که سوراخ دیوان گفت-

۶- ایشان ایدون آن خشم تخمگان و صدگانه و یکهزارگانه و دههزارگانه را بکشند و بازگردند. درفش، نشان و سپاه بی‌شمار این دیوان گشاده موی به این دههای ایران، که من اورمزد آفریدم، برسند و هیون، دشمن فراخ پیشانی ترک و کرمیر-که برافراشته درفش هستند، زیرا درفش را بالا گیرند، با شمار بسیار به دههای ایران که من اورمزد آفریدم چون بش(=یال) اسب بایستند ترک دوال-کستی^۳، رومی، شیدسپی و کلسیایی با هم فراز رسند ۷-سه بار در سه جای به هم نبردی جنگ بزرگ بوده باشد، ای زردشت سپیتمان!

...

۱۲-پس زردشت گفت که: «ای دادار مرا مرگ ده، اخلاف مرا مرگ ده که در آن زمانه سخت نزنند.»

۱۳-...ای زردشت! آن روز که سده دهم هزاره تو به پایان رسد که هزاره زردشتان است- آنگاه هیچ گناهکار از این هزاره در نرود (زندبهمن یسن، ۱۳۸۵)

اگرچه نام آوردن از رومی‌ها با لقب کلسیایی می‌تواند اشاره به نبرد تتوفیلوس امپراطور روم با خلیفه معتصم در زباطره نزدیکی سوریه امروز باشد، احتمال حضور خرمیه در این نبرد نه تنها منتفی نیست بلکه با منابع اسلامی- از جمله گزارش طبری از نبرد زباطره-نیز منطبق است. همپیمانی نیروهای بابک با رومیان به دلیل داشتن دشمن مشترک طبیعی به نظر می‌رسد (دریایی، ۱۳۹۳). از سویی دیگر رنگ سرخ مختص خرمیه بوده است و منابع تاریخی این را تایید می‌کنند (Frye, ۱۹۷۵)

^۳ چرمین کمر



چنان‌که خواندیم، نویسنده کوشیده است ساختار متن را کاملاً مطابق با گاهان که پرسش و پاسخ زردشت و اورمزد است پیش ببرد، این موضوع خود نشان از تمایلی به بازگشت به اصل زردشتی و محافظه‌کاری از آن سنت است. زبان تندی که با آن درباره سرخ‌جامگان سخن می‌گوید ریشه در همین تمایل دارد. در متن محاجه‌ای با اورمزد هویداست که مرگ را از زیستن در این روزگار بهتر، اما اورمزد نه تنها نوید روزهای بهتری در آینده نزدیک نمی‌دهد، بلکه بدتر شدن اوضاع را نیز پیش‌بینی می‌کند، روزهای رستگاری پایان هزاره است، چنین نگاهی به تاریخ نوعی جبرگرایی نیز به همراه دارد که در این نوع از متون تکرار شونده است. جمله‌ای که در این متن مانند ترجیع‌بند تکرار می‌شود این است که «من، اورمزد آفریدم»، این اولاً تقرب جویی به ساختار کهن گاهان است و دوماً یادآوری و اطمینان دادن به به‌دینانی است که در برابر بسیاری روایت‌های آفرینشی دیگر از ادیان دیگر در این زمان قرار گرفته بودند.

۲.۵. زراتشت نامه

تداوم این نگاه در گفتمان زرتشتی را تا سده هفتم و نزد شاعر زرتشتی (۵۶۴۷هـ)، بهرام پژدو نیز می‌توان باز یافت. او در اثر خود زراتشت‌نامه که اقتباسی از زاداسپرم و کتاب‌های پنجم و هفتم دینکرد است (زرتشت بهرام پژدو، ۱۳۳۸) مضامین درون‌ماندگار سازی تاریخ را به نظم فارسی درآورده است:

بدانگه بیاید سپاهی ز روم بداندیش و بدفعل و ناپاک و شوم

ابا جامه سرخ و با سرخ زین یکایک بکردار دیو لعین

(زرتشت بهرام پژدو، ۱۳۳۸)

نگاه شاعر صرفاً به نظم در آوردن آن متن کهن است و با دغدغه‌های نگراننده زنده‌یمن یسن همچون تقرب جویی به سرآغاز دین و حفاظت از آن سنت فاصله دارد. حتی در برخی موارد ورود مضامینی غیرزردشتی نیز به چشم می‌خورد، مثلاً در انتهای این شعر چنین ابیاتی را می‌بینیم:

سپاس از خداوند پیروزگر که دارم ز زردشت و از دین خبر

نه دروندم و گمره و آشموی نه هستم ازینگونه آیین و خوی

چه شایستی کردن ای پر خرد که گر من ز پشت یکی مرد بد

ز دروندی اندر وجود آمدی مر ابلیس را در سجود آمدی

بماندی بدوزخ درون تا قیام رسیدی ز من دیو و جادو بکام

ندانم سپاس خداوند گفت که با دانش و دین مرا کرد جفت

(زرتشت بهرام پژدو، ۱۳۳۸)

ظهور مفاهیم ادیان ابراهیمی چون ابلیس نشان از بی میل شدن به دینان به محافظه کاری راست کیشانه و نگهداری از یگانه اسطوره های حقیقی است. چرا که در اوایل حمله اعراب رویکرد به دینان جدایی و عدم برقراری ارتباط اجتماعی با اعراب بود، اما در سده هفتم - زمان سرودن شعر مذکور - این روابط به نحوی وجود داشت. مثلاً در آغاز روحانیان زردشتی به دینان را حتی از هم غذا شدن با مسلمانان منع می کردند: «اینکه جهد و کوشش باید از همکاسه شدن بپاید پرهیزیدن و به کوزه ایشان آب نباید خوردن. و اگر کوزه برنجین یا ارزیزین بود، به پادیاب و آب بپاید شستن تا آب خوردن شاید. اگر کوزه سفالین و چوبین بود، البته نشاید» (صد در نثر، ۱۹۰۹:۳۸) (دایار، ۱۹۰۹). همچنین در متن زرادشت نامه اشاره به تیرگی زندگی و زمین و شکایت از آن کمرنگ تر از متن زنده بمان است.

۳.۵. بندهش

«گروهی آیند سرخ نشان و سرخ درفش؛ پارس و روستاهای ایرانشهر را تا به بابل گیرند و این تازیان را نزار

کنند. سپس، یکی بدمرد از سوی خراسان آید و آن پشتخواریان را بسپوزد، سالی چند دش پادشایی کند. به

سروری او در پارس مردم نابود شوند به جز اندکی در کازرون و دریابارها تا او بماند.» (دادگی، ۱۳۸۰)

در تمام مواردی که آوردیم از سرخ جامگان به همراه سیاه جامگان نام برده شده است و هر دو نکوهش شده اند، اما جالب اینجاست که با این که تبار عقاید خرم دینان به مزدک باز می گردد و از بن خارج از دایره به دینی هستند و باید منفورتر از سیاه جامگان باشند، از گروه دوم با لحن تندتری یاد می شود.

۶. سیاه جامگان

این جنبش در زمان امویان به صورت سری وجود داشت تا اینکه ابومسلم خراسانی که تباری ایرانی داشت موقعیت خود را به عنوان راس این جنبش در خراسان تثبیت نمود و قیام را آشکار کرد. او از تظلم خواهی و نارضایتی نژادی و گروهی گام فراتر گذاشت و بر وحدت ملی و جغرافیایی شرکت کنندگان در قیام به عنوان خراسانیان تاکید کرد (Yarshater, ۱۹۹۸). نقش او در سرنگونی امویان و قدرت گرفتن عباسیان قابل انکار نیست، اما دیری نگذشت که منصور، خلیفه عباسی، از ترس قدرت و محبوبیت او در خراسان، به سال ۱۳۸ه. در حالی که ابومسلم عازم مکه بود، بدون سلاح و لشکر و با خدعه وی را به قتل رساند. از پی این قتل، افسانه‌ها درباره او گفتند و جنبش‌های بسیاری برای خونخواهی او برخاستند (حقیقت، ۱۳۷۵). شاید نتوان انگیزه‌ی اصلی این جنبش را تنها اهداف ملی ایرانیان دانست چرا که برخی قبایل عرب را نیز تحت تاثیر قرار داد، اما اهداف این جنبش با خواسته‌های ایرانیان (مخصوصاً اهالی خراسان) از همان آغاز مطابقت داشته است. به رغم عناصر مختلف فرهنگی که در ثمربخشی این جنبش دخیل بودند، پیروزی این جنبش هدف طبقات رهبران اجتماعی و فرهنگی ایران را به مقیاس وسیعی عملی ساخت (اشپولر، ۱۳۶۹).

اما بهر حال اوضاع سیاسی و فرهنگی و هنری در خلافت عباسی به گونه‌ای پیش رفت که از تحقیر عرب نسبت به مغلوبان کاسته شد و ایرانیان به در دربار خلفا نفوذ یافتند، دربار و تشکیلات دیوانی از تشکیلات ساسانیان تقلید شد، بعض قضات و کاتبان و ندیمان و حاجبان خلیفه ایرانی بودند، هنرمندان ایرانی در شعر و موسیقی و آواز و منجمان و طبیبان و همچنین مورخان و نحویان و روات حدیث در این عهد به ساختار قدرت نفوذ یافتند (صدیقی، ۱۳۷۵). پوشش و بیرق سیاه از ویژگی‌های این جنبش می‌باشد

۱.۶. زند بهمن یسن

«در آن پستترین زمان، یکصد گونه، یکهزار گونه و ده هزار گونه دیوان گشاده موی خشم تخمه برسد، پست ترین نژادها از سوی خراسان به ایرانشهر تازند، درفش برافراشته اند، سلاح سیاه برند و مو، گشاده به پشت دارند و بیش تر بندگان خرد پست و پیشه ور و پیشه کار خشن باشند. بن و زاده آن تخمه خشم پیدا نیست. به سرزمین های ایران که من اورمزد آفریدم به جادوگری بتازند؛ چنانکه بسیار چیز سوزند و خانه خانه داران، ده دهقانان، آبادی و بزرگی و دهقانی و راست دینی و پیمان و زنهار و رامش و همه آفرینش، که من اورمزد آفریدم، تباه کنند ... ای دههای ایران که من اورمزد آفریدم، به زشتکامی و ستم و فرمانروایی خراب کنند. دیوان گشاده موی، فریبکارند؛ یعنی آنچه گویند، نکنند و بد دین اند؛ یعنی آنچه نگویند، کنند ... ایشان را عهد، پیمان و راستی و آیین نیست و زینهار ندارند و به عهدی که کنند، نایستند ... در آن زمان

شگفت یعنی پادشاهی خشم خونین درفش و دیو گشاده موی خشم تخمه، پست ترین بندگان به فرمانروای نواحی ایران فراز روند» (زندیهمن یسن، ۱۳۸۵).

عاهه بر ابومسلم و پیروانش، دیگر جنبش‌هایی نیز بوده‌اند که جامه سیاه بر تن کردند، مثلاً خدش داعی عباسیان که بعدها به خرم‌دینی بودن متهم شد جامه سیاه پوشیده بود و در برخی منابع هم عباسیان صاحب نشان سیاه معرفی شده‌اند. با این حال به نظر می‌رسد که هر جا در متون پیش‌گویانه به به سیاه‌جامگانی که از شرق می‌آیند سخن می‌رود، باید ابومسلم و خیزش عباسیان مورد اشاره باشند (Philippe, 1986).

چنان که خواندیم لحن نگارنده نسبت به سیاه‌جامگان تندتر از سرخ‌جامگان است، شاید بتوان این موضوع را به میزان توفیق این و جنبش پیوند داد. از سویی دیگر، گزارش‌هایی وجود دارند که ارتباط مثبت سیاه‌جامگان و زرتشتیان را اثبات می‌کنند، مثلاً این که ابومسلم از زرتشتیان یاری خواسته (زرین کوب ع. ، ۱۴۰۲) یا این که به‌دینان ابومسلم را تحریک کردند تا به آفرید را که خود یکی از سران جنبش‌ها بود به قتل برساند (بیرونی ، ۱۳۶۳). آن نزدیکی و این ستیز میان به‌دینان و سیاه‌جامگان از طرفی تحت تأثیر رشد تدریجی جنبش سیاه‌جامگان در خارج از دایره به‌دینی و از طرفی حاکی از ترس موبدان از به هم خوردن یکپارچگی زرتشتیان و اولویت دادن به هویت دینی بر هویت ملی است. تا بدانجا که حتی سرنگونی خلافت امویان نیز نتوانست رضایت و حمایت موبدان را جلب نماید.

۲.۶. جاماسب نامه

از سده ششم ه.ق، نویسندگانی ناشناس چند بار بر روی سخنان جاماسپ، همانند زند بهمن یش، کار کردند- ابتدا به پهلوی، سپس به فارسی نو و پازند(زبان پارسی نو و خط اوستایی- و طی این مدت پیشگویی‌هایی بیانگر مکاشفه آخرالزمانی به آن افزوده شد ... موبدان با اشاره به سلطه‌ای که مسلمانان-چنان که از پیش مقدر شده بود- به دست آوردند، پیشگویی‌های قدیم‌تر را بازنویسی کردند، به این ترتیب که حکومت اعراب نشان دهنده‌ی روزهای پایانی بشریت است (چوکسی، ۱۳۸۱). پاره‌ی زیر می‌تواند اشاره‌ای به جنبش سیاه‌جامگان باشد:

«از خراسان مردی ناشناس و کم‌ارزش همراه با مردمان، اسب و سر نیزه زیاد بر می‌خیزد و بر شهر چیره شده، آن را تحت فرمانروایی خود در می‌آورد. پادشاهی به کلی از ایرانیان جدا می‌شود و به غیر ایرانیان

می‌رسد و کیش و داد و روش بسیار باشد و کشتن یکدیگر را ثواب می‌دانند: کشتن مردم را ساده می‌شمارند ... و بسیار ظلم و بیداد بر مردم ایران نمایند» (Messina, 1939).

۳.۶. بندهش

«سپس، یکی بدمرد از سوی خراسان آید...سالی چند دش پادشایی کند. به سروری او در پارس، مردم نابود شوند، مگر اندکی به کازرون و دریابارها تا او بنماند. از آن پس هیون ترک بده بس شمار و بس درفش در ایرانشهر بتازند. این ایرانشهر آبادان خوشبوی را ویران کنند و به دوده آزادان را بیاشوبند. بس بدی و ستم بده مردم ایرانشهر کنند» (دادگی، ۱۳۸۰).

شاید از این متون بتوان دریافت که مفهوم ایران و ایرانی از دیدگاه به‌دینان منحصر به جامعه زردشتیان است و جنبش‌هایی که خارج از این دایره سر برآورد را به نژادهای پست نسبت می‌دهند. چنین نگاهی از جامعه زردشتیان، چگونه می‌تواند سامان‌بخش جامعه ایرانی در زمانه سخت باشد؟ گویی که حمله عرب‌ها نابودی ایرانشهر آبادان را در پی نداشته و این مقاومت در برابر آن است که ایران را ویران می‌کند. این نگاه چنان‌که خواهیم گفتیم نه تنها پس از حمله عرب‌ها، که در برابر جنبش‌های پیشااسلامی نیز وجود داشته است.

در این میان جنبش‌های کوچک و بزرگ بسیاری بر علیه خلافت شکل گرفته است، اما منابع زردشتی نامی از آنها به میان نمی‌آورند. باری از خلال باورهای آنان می‌توان پی برد که رویکرد و نگاه به‌دینان به آنان هرگز حامیانه نبوده‌است؛ زیرا یا به خونخواهی از ابومسلم و بابک سر برآورند و یا عقاید آنان التقاطی از آموزه‌های زرتشتی و اسلامی بوده است، در هر دو حالت از نگاه به‌دینان جنبشی پست و فرومایه خوانده شده‌اند. برخی از این قیام‌ها به رهبری به‌آفرید، فیروز اسپهبد معروف به سنباد، اسحاق ترک و استادسیس بادغیسی سامان یافتند (صدیقی، ۱۳۷۵).

۷. مزدکیان

مزدک بنا بر باور مورخین، برابری‌خواهی بود که در زمان شاهی قباد (۴۸۸-۴۹۶، ۴۹۸-۵۳۱م) قیام کرد و بعداً توسط پسر قباد، خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) به تحریک موبدان به قتل رسید (Crone, ۱۹۹۱). چنان‌که گفتیم، خرم‌دینان اصلاً به مزدکیان

عصر ساسانی پیوستگی دارند و چنان که در تاریخ سایر ادیان و فرق دیده می‌شود به مرور زمان این فرقه دینی نیز تطوراتی یافته و موافق مقتضیات زمان و مکان در آمده است (صدیقی، ۱۳۷۵). این گروه در دوران پس از اسلام با همین نام چندان جنبش خطرناکی بوجود نیاوردند و ظاهراً بدینسان هم کمتر مورد مزاحمت قرار گرفتند (اشپولر، ۱۳۶۹). در قرن چهارم هجری پیروان این فرقه هنوز در نزدیکی ری و قرن ششم نیز در نواحی کش و نخشب و نیز در دهاتی چند حوالی بخارا و شاید هم حومه اصفهان می‌زیستند (نرشخی، ۱۳۸۵). مطالعات مزدک‌شناسی به دلیل کمبود منابع دست اول در قرن ششم همواره با دشواری‌هایی همراه بوده است، از جهتی ساسانیان و بویژه خسرو انوشیروان در صدد سرکوبی این جنبش بودند و از سویی فاصله زمانی منابع اسلامی با این جنبش بسیار است (صفرزایی، ۱۳۹۸). با وجود همه اختلافات، می‌توان اهداف جنبش مزدکیان را شوریدن بر علیه نابرابری‌های طبقاتی و مطالبه‌شان را اشتراک اموال و اباحه زنان دانست، هرچند که درباره مورد اخیر مناقشه وجود دارد. برای بررسی دقیق‌تر این مناقشه‌ها بنگرید به (Crone, ۱۹۹۱).

۱.۷. دینکرد سوم

منبعی که به عنوان معیار نگاه نهاد رسمی زردشتی درباره مزدکیان برگزیدیم کتاب دینکرد است. در پهلوی «دینکرت» به معنی کردارهای دینی، بزرگترین مجموعه و کتابی است که به زبان پهلوی نگاشته شده است. پژوهشگران فرهنگ ایران، آن را فرهنگنامه‌ی (دایرة المعارف) دانش های دینی و عقلی می‌دانند. این کتاب موضوعات بسیار متنوعی را در بردارد و در پایان آن چکیده ای از نوزده نسک (= بخش) اوستای ساسانی آمده است (دوستخواه، ۱۳۸۱). در روزگار خلافت مامون عباسی (۱۹۸-۲۱۸هـ.) آذر فرنبغ فرخزادان کار نگارش دینکرد را در ۸۲۰م آغاز کرد و خلفش، آذریاد امیدان، در اواخر سده نهم میلادی آن را به صورت مجموعه کاملی گسترش داد و بازنویسی کرد (خدادیان، ۱۳۸۳).

مواجهه موبدان با مزدک و پیروانش نه در زمانه انحطاط نهاد دین زرتشت، که در اوج قدرت آن بروز یافته است. بنابر این تفاوت این متن با متون پیشین این است که طبقه موبدان در هنگام مواجهه با مزدکیان در پیوند سیاسی با قدرت قرار داشتند و چنانکه خواهیم دید مفاهیم جبرگرایانه و آخرالزمانی از اهمیت کمتری برخوردار است.

آغاز کتاب مناظره‌ای میان یک آشموغ (= فریبکار) و یک موبد برقرار می‌شود. آشموغ نامی است که زردشتیان به طرف مقابل داده‌اند، در متن اشاره مستقیمی به مزدکی بودن او نمی‌شود اما از برخی عقایدش می‌توانیم حدس بزنیم که او مزدکی است. در این

مناظره فرد به اصطلاح اشموغ ۱۲ پرسش از موبد می‌پرسد که دو پرسش اول در کتاب موجود نیست. در ادامه برخی از این پرسش و پاسخ‌ها را می‌کاویم؛

پرسش ششم: «همان اشموغ پرسید که چرا نهادن زوهر پاک حیوانی، همان ...ی (?) را که به آتش‌ها و آب‌ها می‌برید گناه نمی‌دانید؟ آن هم در سامانی که پارسایان، زمان خوراک خوردن، اندازه نگاه داشتن را سفارش می‌کنند؛ ولی شما به به هدر دادن خوراک مردمان و گوسپندان زیر نام زوهر، این کار را حتی سودمند ترین و فریادرس‌ترین می‌دانید؟»

پاسخ: «همچنان که بیماری‌زدایی از تن مردم و فراق‌کندن آن بیماری از ایشان خواست همه است، و همان گونه که آسانی و شادمانی بهره‌ی شخص کردن خوب است؛ به همان اندازه نیز زخم و زیان را از مردمان بازداشتن، و نیز درندگان و همه دیوپرستان و دین ستیزان را کشتن، کاری دادورانه (=قانونی) می‌باشد. دور راندن پلیدی و آن را از جان مردمان فراق‌کندن و از چیز پاک و هر آنچه که از آن مزداپیان است دور نگه داشتن به ویژه لاشه پلید مردم بدآیین و دیوپرستان و درندگان را در دخمه‌ای آنهم در جایی بیابانی به دار آویزان کنند تا پوسیده شود(؟) سزاوار نیست که آن لاشه در سرای و کنار تن و جان پاکان و چیزهای پاک نهاده شود.» (دین کرد سوم، ۱۳۸۱).

پرسش آناک کاملاً معطوف به وضعیت اجتماعی و رفاهی جامعه است و این یکی از پرسش‌هایی است که از خلال آن می‌توان به مزدکی بودن آناک گریگوری پی برد. جالب است که موبد از پاسخ به پرسش موبد سر باز می‌زند. این طفره رفتن با اعتراض طرف مقابل مواجه نمی‌شود که نشان از موضع قدرت موبد دارد.

پرسش هفتم: «اشموغی دیگر پرسید: از آنجایی که ، سرکوب آز و شهوت و خشم و رشک و دیگر گناه‌گرو‌ی‌ها و سرکوب دروج، برترین اندرز دین‌بهی است، پس درمان گناه‌گرو‌ی مردمان، به گونه‌ای گسترده، بر اشتراک ثروت و زن (= زن و خواسته انبازی)، و مجاز دانستن قانونی زن در اشتراک همگان می‌باشد؛ که از راه آن (=زن و خواسته انبازی)، آز و شهوت و رشک و ننگ و نیز بسی بدی‌های دیگر که همه برخاسته از گناه‌گرو‌ی مردم است شکست خواهند خورد و قوای زدارمینو تباهی خواهد پذیرفت. چونان ما (=اشموغان) که از راه پیوند با دستورهای کتاب آموزه‌های زرتشت به این درمان رسیده‌ایم؛ از این روی چرا شما مزداپیان کارهای ما را نکوهش می‌کنید؟»

پاسخ: «همانا اشتراک ادعایی شما در باب زن و دارایی، که آنرا برگرفته از آموزه‌های زرتشت {نامی می‌دانید} و نیز جارچیان‌ی که در فسا مردم را به این مسلک فرا می‌خواندند، یکسره تجویزاتی فریبکارانه

است که رهنمود خود را از کتاب آموزه‌های اشموغان می‌گیرد؛ و خود این آموزه‌ها بنیاد شده بر آز و شهوت و رشک و ننگ همگانی است؛ که تنها هرزه‌گروی را مجاز می‌شمارد؛ و پیامدش چیرگی آشوب در جهان و رواج کاهلی در کار و آسانی مردم خواهد بود؛ و به کناری نهادن و سست کردن پیمان‌نامه‌ها و برنهادن‌های استوار می‌باشد- که این پیمان‌نامه‌ها برخاسته از آموزه‌ها و خواست کارهای بخردنه بوده است- کژاندرزهای شما کیهان را به سوی ویرانی بردن است؛ که به سبب درهم و برهمی نژادی تک تک مردم جهان که برآمد زناشویی مختلط است تباهی و درهم و برهمی نژاد نژادگان به دست ناپیدا تخمگان خواهد بود؛ و همکاری‌های مردم سر به گسست و ناکارآمدی می‌گذارد... شاهک‌نشینی و جایگاه‌های طبقاتی مردم برخواید افتاد و پیامد این قواده‌سالاری ویرانگری جهان و رو به کاستی گذاری دارای کسان نژاده و سزاوار سروری خواهد بود... دادوری از میان خواهد رفت و در یک چنین شگفت‌ترین زمانه دیوپرستی، بالندگی دروج و به هرزه رفتن دام و دهش اورمزدی خواهد بود؛ این آفت زمینه برای چیرگی انیران بر ایران فراهم خواهد کرد.» (دین‌کرد سوم، ۱۳۸۱).

در پرسش اشموغ اولاً مزدکی بودن او بر ما اثبات می‌شود و دوما یکی تهمت‌هایی که به مزدکیان زده‌اند از زاویه‌ای دیگر بر ما روشن می‌شود. آن تهمت اشتراک زنان است، اشتراک ثروت و زن از نگاه آنان راهی برای پرهیز از آز و خشم و ستیز است. پاسخ موبد این آموزه‌ها را هرزه‌گروی و کژاندرزی می‌خواند به این دلیل که نظم جامعه، شاهک‌نشینی و ثروت اندوزی طبقه فرادست را به خطر می‌اندازد. موبد این سخنان را نه به زرتشت و نه کتابی مستند نمی‌کند، فقط غایت‌اندیشی و بالندگی دروج و به هرزه رفتن دام و دهش اورمزدی را پس از این دیوپرستی وعده می‌دهد؛ بلکه به‌دینان را از گرویدن به آنان بازدارد. در ادامه پاسخ موبد نیز نه دلیل عقلی و نه دلیل نقلی نمی‌بینیم.

نهمین پرسش: «اشموغی دیگر پرسید: از آنجایی که، بخش‌هایی از منرها از گفتار زرتشت، بخش‌هایی از گفتار فروشتر و جاماسپ، بخش‌هایی از گفتار وهمن و دیگر ستودگان و بخش‌هایی از گفتار آن کسانی است که آن کسان پیش از زرتشت و نیز پس از سین مقدس بوده اند، آشکار است یا نیز در دین اینگونه آشکار است همه بخش‌ها را نشاید گفت اورمزدی به زرتشت دانست؛ از این روی ما تنها آنچه را که به آن سرودهای گاهانی گفته‌ایم «گفت اورمزدی» به زرتشت می‌انگاریم؛ و دیگر بخش‌ها را زرتشت و شاگردانش،

خود از پرف اندیشی در کیهان استنباط کرده‌اند. و آن سخنان جدا از گاهان بسا که از راه انگاردن بدست آمده است و در آن تحریف نیز راه یافته باشد؛ در این باره چه می‌گویید؟

پاسخ: «همانا دیگر منترهای جدا از گاهان اگر از گاهان و از کلام آفریننده بر دریافته شده باشند، حکم این منثری جدا از گاهان برابر است با آن گواهان برترین: آن سخنان همه‌گواه-که در سرشت برترین گواهان‌اند- را اورمزد با نیروی آگاهی هرویسی (=مطلق) استنباط کرده است؛ و نمی‌تواند دریافته دانش اندک مردمان باشد؛ و نیز مردمان را نشاید که به کوچک ترین بخش آن رسند. در میان بسیاری از سروده‌ها و گفتارهای منثر، نشاید همه سرودها را «از اورمزد به زرتشت» دانست؛ بلکه گفتارهایی در میان آنهاست که از راه آهنگ سخن آشکارا در می‌یابیم که «گفت اورمزدی» اند.» (دین‌کرد سوم، ۱۳۸۱).

پرسش اشموغ در این جا بر این تاکید دارد که چرا فهم و تفسیر شما از متن دین بر متونی است که در انتساب آن به زرتشت شک هست و چرا این تفسیر این متون باید در دست شما باشد. ما تنها متونی را به حساب می‌آوریم که از اعتبار آن اطمینان داشته باشیم. این نکته‌ای اساسی است که بسیاری از مصلحان دینی ادیان دیگر نیز بر طبقه روحانیون آن دین گرفته‌اند، چه شد که فهم، تفسیر و حتی کتابت متون دینی به دست دین‌داران افتاد؟ آیا نتیجه‌اش را در پاسخ موبد و ایستار قدرت او در نمی‌یابیم؟

۲.۷. دینکرد هفتم

به طور کلی می‌توان گفت، کتاب هفتم دینکرد گونه‌ای تاریخ دینی و فلسفی زردشتی، از آغاز تا فرجام آفرینش است و زرتشت را در میان زنجیره‌ای از پیشگویی‌ها، از زمان کیومرث تا سوشیانت قرار می‌دهد (گیمن، ۱۳۷۵). در گزیده‌ای که از فرگرد هفتم کتاب هفتم دینکرد در زیر می‌آوریم از منظری دیگر نگاه موبدان به مزدکیان روشن می‌شود:

۱۵- و این را به تو گویم که: اهل موغی^۴ را باید زدن! چونان که گرگ چهارپا را؛ که او جهان را به سوی بردگی بکشد، یعنی از کرده‌ی او مردم برده شوند، نیز او کسی است که [مردم را] ناتوان و بیمار گرداند، یعنی او چیز [مال] را از دست ایشان بستاند و با پایدار کردن عیب در جهان، مردم را به بردگی کشاند.

۲۱- و کدروکه، خلف منوچهر و نیای آذرباد، را گوید که: «از اوست (=از نسل اوست) اورثابا» و از [نسل اورثاباست] نیز پتیاره (=دشمن) دین، اهل موغان اهل موغ، که مزدک خوانده شود».

۲۵- و نیز ایشان پیوند به مادر کنند (=تبار و نژاد را از سوی مادران می‌شمارند). ایشان زن را [مانند] گوسپند بخرند؛ آن فرزند پسر او را برای بهره‌وری ببرند، یعنی که شما به اشتراک به ما داده شده‌اید؛ مجاز نیستید مگر که مشترک باشید: ایشان به ور نگروند (=آزمایش ایزدی را نمی‌پذیرند) نه حتی اگر آشکارا [نتیجه] دهد، یعنی که [ورکننده] نجات یابد. ایشان نسبت به فرزندان دروغ گویند یعنی که ایشان را مهر دروجی (=پیمان شکنی) رسیده است و نسبت به خویشان نیز [پیمان شکن باشند].

۲۶- ایدر درباره دین آراستاری (=سامان دادن به دین) انوشروان خسرو قبادان گوید که: «برای باز ایستادن ایشان (=مزدکیان) مرد پرهیزکار آفریده شده، انوشروان، زبان آور دانا، که او را سخن نیوشان انجمن [بود]. چه آنچه گوید به دستور گوید (=به قدرت گوید)، که فرمان دهد که گناهکاران را پادافراه کنید. (دینکرد هفتم، ۱۳۸۹)

لحن و آهنگ کلی متن، مشابه با دیگر رودررویی موبدان با فرق دیگر، تحکمی و ستیزه‌جویانه است. از نسبت دادن تبار مزدک به تبار پست‌ها تا لزوم تنبیه‌شان، از نکوهش باورهایشان تا ستایش خسرو انوشیروان، کسی که این جنبش را سرکوب کرد، همه دال‌های تکرار شونده در رویکرد نهاد دین زرتشتی به جنبش‌های اجتماعی مختلف دینی و اجتماعی است.

نتیجه

در شکل‌گیری جنبش‌ها و رخدادهای بزرگ، جایی که افراد گرد هم می‌آیند و سرنوشت مشترکی شکل می‌گیرد که ارزش اشک ریختن و ایثار دارد و پیامدش رفتار شلحشورانه و حماسی مردمان باشد، امر قدسی نقشی اساسی دارد، چنان که بابک پیش از قیام

^۴ کسی که در دین بدعت بیاورد.

حلول روح جاویدان در بدنش را اعلام کرد یا مزدک، مانی و حتی خود زرتشت که فره‌ای داشتند بسی جذاب. اما آنچه در این وضعیت شاهدیم اوج گرفتن این احساس در لحظه‌ای خاص است، آنچه در پی آن شکل می‌گیرد نهادی است که تمام رسالتش حفاظت از آن تجربه قدسی است اما خود از آن تهی است، بسان پوسته‌ای خشک و سخت که اطراف هسته‌ای نرم و شیرین شکل می‌گیرد.

حال برگردیم به پرسش این پژوهش، چگونه هویت ایرانی را می‌توانیم تعریف کنیم؟ اگر بگوییم هویت ایرانی دینی است، پس آنچه داعیه دار آن می‌شود نهاد دین است و نه خود امر قدسی. حال آنکه دین بخشی از این هویت است. چنان که از تاریخ ایران پیداست هویت ایرانی به هیچ وجه به یکی از ابعادش قابل فروکاهش نیست، چگونه این هویت می‌تواند دینی باشد اما خارج از این هویت هم جنبش‌های اجتماعی سر برآورند و نهاد دین علیه آن موضع بگیرد؟ این تنها زمانی ممکن است که این جنبش‌ها را غیرایرانی بدانیم.

امر قدسی در لحظه شکل‌گیری این جنبش‌ها احتمالاً نقش پررنگی داشته است، اما این امر پس از فروکش کردن شورمندی افراد و بازگشت شرایط عادی تنها به خاطره‌ای تبدیل در یادها تبدیل می‌شود، مانند دین زردشت و نهادی که بعدها داعیه دار نمایندگی از آموزه‌های زرتشت و بازگشت به آن شد، چنین نگاه تصلب‌آمیزی به تاریخ راهی برای بروز و ظهور جنبش‌های اجتماعی باز نمی‌گذارد.

در روزگاران سخت، باورهای تقدیرگرایانه و جبری در فرهنگ‌های مختلف پررنگ می‌شود بلکه مرهمی باشد بر دوران تلخ؛ در چنین روزگاری متون پیش‌گویانه که اصلی‌ترین مضامینشان همین نگاه جبرگرایانه به تاریخ است سر بر می‌آورند (Boyce, ۱۹۸۴). در دوره پس از سقوط ساسانیان، این موبدان روی منابع اصلی خود کار کردند تا پیش‌گویی کنند که دفاع در برابر اعراب به جایی نمی‌رسد و ایرانیان باید به آنچه نویسنده زرتشتی «پست‌ترین دوران‌ها» توصیف کرد، تن دهند (چوکسی، ۱۳۸۱). علاوه بر جهان‌بینی زردشتی، در زمان حمله مغولان نیز می‌توان چنین رگه‌هایی را آثار شاعران که بازتاب‌دهنده بینش عمومی است را مشاهده کرد (مودت & محمودی، ۱۴۰۲).

در میان طبقات اجتماعی مختلف در ایران، یعنی دهقانان، دبیران، ویسپوهران (اشراف و روسای خاندان‌ها) و موبدان، طبقه اخیر به دلیل انزوا و تضعیف موقعیت، نقش کمتری در نگهداری از سنت اندیشه‌ی ایرانی و بازتولید آن در دوره اسلامی داشته است. هر چند که تا سده‌ها پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی موبدان در سپهر اندیشه ورزی فعال بودند -مثلاً در مناظره‌های فکری دربار مامون عباسی- فعالیتشان بیشتر معطوف به حفظ و ترویج برتری دینی خود بود تا هویت ملی (خسروی & بیات، پاییز ۱۳۸۷).

این پژوهش نشان داد که مبنای هویت ایرانی چه چیزی نیست. نهاد دین زردشت - یعنی دستگاه موبدان و متونی که توسط آنان نگاشته می‌شود- و جهان‌بینی زردشتی در شرایط سقوط از پایگاه قدرت با درون‌ماندگار کردن وضعیت، وقایع را در بستر مفاهیمی آخرالزمانی چون رستگاری و منجی برای به‌دینان تفسیر کند. این جهان‌بینی هرگونه مقاومت را بر خلاف انسجام جامعه به‌دینان می‌دانست و جنبش‌های اجتماعی را خلاف آمد روایت زرتشتی از تاریخ قلم داد می‌کرد.

منابع

- کود، ا. (۱۳۹۲). ترجمه و نقد مقاله قراردادگرایی دائرةالمعارف استنفورد. معرفت/اخلاقی سال چهارم پاییز و زمستان ۱۳۹۲ شماره ۲ (پیاپی ۱۴).
- بویس، م. (۱۳۹۰). آیین زرتشت. (ا. تهامی، مترجم) تهران: آگاه.
- بهار، م. (۱۳۸۶). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگه.
- ماکس وبر. (۱۳۹۴). اقتصاد و جامعه. تهران: سمت.
- محمد ابن اسحاق ابن ندیم. (۱۳۹۳). الفهرست. تهران: دنیای کتاب.
- زرین کوب، ع. (۱۴۰۲). دو قرن سکوت. تهران: سخن.
- زرین کوب، ر. و یزدانی راد، ع. (۱۳۹۰). تدابیر روحانیان زردشتی برای مقابله با تغییر دین به دیندان - از سقوط شاهنشاهی ساسانی تا پایان سده چهارم هجری. دوفصلنامه جستارهای تاریخی، ۹۹-۱۲۶.
- نظام الملک، ح. (۱۳۸۵). سیاست نامه (سیرالملوک). تهران: نشر زوار.
- مجمل التواریخ و القصص. (۱۳۷۸). نکارهاوزن: سیف الدین نجم آبادی.
- جلیل دوستخواه. (۱۳۸۱). وستا. تهران: انتشارات مروارید.
- بویس، م. (۱۳۶۹). گوسان‌های پارتی و سنت‌های خنیاگری در ایران. چیستا، ۶۶-۶۷.
- فرای، ر. (۱۳۹۲). عصر زرین فرهنگ ایران. (م. رجب نیا، مترجم) تهران: سروش.



گیمین، د. (۱۳۷۵). *دین ایران باستان*. (ر. منجم، مترجم) تهران: فکر روز.

طبری، م. (۱۳۹۴). *تاریخ طبری*. تهران: اساطیر.

فوکو، م. (۱۳۸۴). نیچه، تبارشناسی، تاریخ. در ل. (ویراستار)، *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*. تهران: نشر نی.

مودت، م. & محمودی، پ. (۱۴۰۲). تحلیل و واکاوی آشوبهای اجتماعی در قرن ششم و هفتم با رویکردی به نظریه [OB] گفتان

انتقادی فرکلاف در شعر ابن یمی. ۱۸th International conference on Language, Literature, Culture

Tbilisi and History Studies

دادگی، ف. (۱۳۸۰). بندهش. (م. بهار، تدوین) تهران: توس.

انصاف پور، غ. (۱۳۵۹). *روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران*. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

زرتشت بهرام پژدو. (۱۳۳۸). *زرتشت نامه*. (محمد دبیر سیاقی، المحرر) تهران: طهوری.

ارواد بمانجی نسرانجی دابار. (۱۹۰۹). *صد در نشر و صد در بندهش*. بمبئی.

ملیحه کرباسچی. (۱۳۸۹). *آخرالزمان به روایت یادگار جاماسبی*. *نشریه اطلاعات حکمت و معرفت*، ۵۳-۴۹.

چوکسی، ج. گ. (۱۳۸۱). *ستیز و سازش*. تهران: ققنوس.

نرشخی، ا. (۱۳۸۵). *تاریخ بخارا*. تهران: توس.

تفضلی، ا. (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام به کوشش ژاله آموزگار*. تهران: سخن.

حقیقت، ع. (۱۳۷۵). *تاریخ جنبش‌های مذهبی در ایران*. تهران: انتشارات کومش.

صدیقی، غ. (۱۳۷۵). *جنبش‌های ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری*. تهران: پاژنگ.

دورکیم، ا. (۱۳۸۳). *صور بنیانی حیات دینی*. تهران: مرکز.

بیرونی، ا. (۱۳۶۳). *اثار الباقیه*. (ا. داناسرشت، مترجم) تهران: البرز.

دینکرد هفتم. (۱۳۸۹). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

برتولد اشپولر. (۱۳۶۹). *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

غضایری، ج. (۱۳۸۹). *ادبیات پیش‌گویانه زرتشتی در نخستین سده‌های اسلامی*. پایان‌نامه ارشد.

دریایی، ت. (۱۳۹۳). *شاهنشاهی ایران، پیروزی عرب‌ها و فرجام شناختی زردشتی*. تهران: توس.

چلونگر، م.، & غضنفری، م. (۱۳۹۴). ماهیت دینی و ترکیب اجتماعی جنبش‌های ایرانی در قرون نخستین اسلامی. *نشریه کارنامه تاریخ*, ۱۵-۴۴.

سنگاری، ا.، & یعقوبی، م. (۱۳۹۸). بررسی، تبیین و تحلیل دیدگاه متون آخرازمانی زردشتی نسبت به جنبشهای ایرانی ضدخلافیت در سده‌های دوم و سوم هجری. *الهیات تطبیقی*، ۱-۱۶.

خدادادیان، ا. (۱۳۸۳). *تاریخ ایران باستان* جلد ۲. تهران: نشر سخت.

دین کرد سوم. (۱۳۸۱). (ف. فضیلت، مترجم) تهران: انتشارات فرهنگ دهخدا.

محمدرضا خسروی، و علی بیات . (پاییز ۱۳۸۷). مواجهه‌ی جامعه ایرانی در برابر سلطه اعراب مسلمان در سده اول و دوم هجری. فرهنگ، ۱۱۷-۱۵۵.

رضا زاده لنگرودی، ر. (۱۳۹۸). *جنش‌های اجتماعی در ایران یس از اسلام*. تهران: فرهنگ نشر نو.

جهانگیر، ت. (۱۳۸۳). *زبان و ادبیات پهلوی فارسی میانه*. (س. نجم آبادی، مترجم) تهران: آگاه.

صفرزایی، ع. (۱۳۹۸). آسیب‌شناسی مطالعات مزدک‌شناسی. *مطالعات ایرانی*.

کریستن سن، آ. (۱۳۸۸). *ایران در زمان ساسانیان*. (ز. یاسمی، مترجم) تهران: نشر صدای معاصر.

زندبهمین یسن. (۱۳۸۵). زند بهمین یسن تصحیح متن، اوانویسی، برگردان فارسی و یادداشت‌ها. (م. راشد محصل، تدوین) تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Boyce, M. (۱۹۸۴). On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* , ۵۷-۷۵.

Crone, P. (1991). Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt. *Iran, Vol. 29*, 21-43.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of cultures*. New York.

Gi Messina .(۱۹۳۹) *Libro Apocalittico* OB *Persiano ayatkar I Zamaspik* .Roma.

Michel Foucault .(۱۹۷۲). *The Archeology of Human Knowledge* .London.

Philippe, G. (۱۹۸۶). Nouveaux regards sur l'apocalyptique iranienne. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, ۳۳۴-۳۴۶.

Richard Nelson Frye. (۱۹۷۵). *The Cambridge History of Iran, Volume ۴*. London: Cambridge University Press.

Stets, J. E., & Burke, P. J. (۲۰۰۰). Identity Theory and Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, Sep., ۲۰۰۰, Vol. ۶۳, No. ۳, ۲۲۴-۲۵۷.

Yarshater, E. (۱۹۹۸). *The Persian Presence in the Islamic World*. Cambridge University Press.

Genealogy of the Korramdīnī, Abu Muslim, and Mazdakism Movements in Zoroastrian Apocalyptic Literature

Ali Abedi

Master's student in Religions and Mysticism at the University of Tehran

Maryam Behnam

Master's student in Religions and Mysticism at the University of Tehran

Abstract

The sacred and its collective representation, in the views of many theorists, has been formulated as one of the factors in the formation of societies, significant social events, movements, and revolutions. In this research, while examining three Iranian movements and reinterpreting the genealogical approach of Zoroastrian official texts regarding them, we studied the transformation of the collective experience of the sacred over time. Zoroaster himself established the religion of Zoroastrianism and initiated social reform; however, an institution emerged that represented Zoroaster and his teachings and, incidentally, had a close relationship with the power authority. We then explored the relationship and approach of the Zoroastrian religious institution and Iranian identity, revealing that this institution not only lacked a holistic, pluralistic, and cohesive perspective on society but also hindered the creation of an all-inclusive identity. Here, it is noteworthy to pay closer attention to the distinction we made between the sacred and the religious institution. We chose a Foucault's genealogical method to trace the underlying system of thought in the texts, moving beyond their surface and apparent meanings.

Keywords: Iranian identity, the sacred, religious institution, social movement.